

¿SON LOS DERECHOS HUMANOS VALORES JURIDICOS?

JOAQUÍN HERRERA FLORES

The purpose of this paper is to facilitate a wide, unfinished and flexible concept of Human Rights. Some philosophical questions should be resolved: 1. The concept of values, 2. The Objectivity of values; 3. The relations between values and needs; 4. A theory of goods that integrates social and institutional concepts. Human Rights are not legal values. They are legal norms endowed with a large content of value.

*Lo inconcebible, hay que
dividirlo
en fragmentos más comprensibles.*

Arno Schmidt, *Aus Dem Leben Eines Fauns*, I, 68

Es ya un tópico escribir sobre las dificultades de dar un concepto adecuado de derechos humanos. Del mismo modo, pocos se resisten a afirmar la inanidad de todo intento de fundamentación de los mismos. No es el objetivo de este trabajo aportar un grano de arena más a toda esa polémica.

Pero tampoco pretende quedarse en la mera contemplación de esas aparentes imposibilidades. Por el contrario, lo que se busca es abrir nuevas salidas al callejón en el que se encuentra la teoría filosófico-jurídica en lo que respecta a los grandes temas de dichos derechos, los cuales constituyen hoy por hoy la única norma aplicable a toda la humanidad.

La vía de salida que planteo es, siguiendo la máxima de Arno Schmidt, la de dividir esa naturaleza compleja en tantos fragmentos como sean necesarios para llegar a una fundamentación y a una definición cuando menos aceptables.

T.S. Elliot, prologando el *Nighthood* de Djuna Barnes, afirmó que el único modo de escapar de las trampas del atomismo psicologista y del sociologismo de clase era el de tomar conciencia de que lo que nos une como seres humanos es que nos aferramos constantemente a objetos creados y aplicamos nuestra voluntad a fines temporales. Tales objetos son producidos por la existencia previa de una necesidad que sólo puede ser satisfecha con la obtención de dicho objeto y, en su caso, a través de la fijación cultural, material o institucional del mismo. Sin embargo, el proceso no termina ahí, pues los seres humanos dirigen sus valoraciones hacia tales objetivaciones y las van transformando en función de nuevas necesidades o nuevas circunstancias históricas.

Entre los múltiples objetos *creados* a causa de la existencia previa de determinadas necesidades, *fijados* cultural e institucionalmente y *valorados* con un mayor o menor grado de generalidad, tenemos los derechos humanos. Esta categoría de derechos, pues, ni son necesidades ni son valores; son más bien objetos, objetivaciones, bienes positivizados unos, y en vías de entrar en los ordenamientos jurídicos otros, que ostentan el mayor grado de contenido axiológico, es decir, de generalización y preferencia. Pero de ellos no puede decirse que sean valores jurídicos superiores o inferiores, sino “objetos creados sometidos en cada momento al proceso de valoración y transformación humanos”. Indaguemos en varios de los fragmentos en que se compone tal categoría de derechos: primero el concepto de valor; segundo, el concepto de objetivación, tanto jurídica como cultural; tercero, la necesidad de entender los valores y los bienes objetivados en lo que aquí se llamará la “relación axiológica”; y cuarto, aplicaremos tales conceptos a la idea de derechos humanos, con el fin de poder formular un concepto de los mismos lo más adecuado y flexible posible.

I. LOS VALORES COMO PROBLEMAS TEORICOS

El concepto de “valor” comienza a tener un sentido actual desde el momento en que las relaciones sociales y políticas se van liberando del yugo teórico del iusnaturalismo teológico tradicional. La ética de lo posible de Maquiavelo, el hombre “hacedor” de su propio destino dibujado por Giovanni Pico, los conflictos axiológicos expuestos en los dramas de Shakespeare y la reinterpretación de las virtudes tradicionales emprendida por Giordano Bruno, fueron, entre otros, albadonazos que presagiaban la rotura de los lazos comunitarios hasta el momento considerados como “naturales” y la extensión de la praxis humana a ámbitos inimaginables para un pensador antiguo.

La disolución de la inmediatez en las relaciones sociales, la consecuente necesidad de clarificar el nuevo modo de organización de las mismas, el reconocimiento de la contradicción entre el marco ideológico-político y la estructura

social y económica, en definitiva, la asunción teórica del imparable retroceso de lo que Lukács gustaba denominar “barreras naturales” son fenómenos que constituyen la base para la teorización actual acerca de los valores. Con el pensamiento ilustrado, dichos valores dejaron de ser considerados como “hechos”, para convertirse en “problemas” necesitados de soluciones acordes con los nuevos tiempos.

A partir del “tránsito a la modernidad” es preciso reconocer que no existen valores autónomos en los que apoyarse para conseguir acuerdos universales; más bien nos encontramos ante diferentes y plurales “compromisos axiológicos” relativos a diferentes y plurales proyectos de vida y de sociedad. Por esta razón el problema axiológico deviene fundamental en toda argumentación filosófica, moral y política, ya que tanto una como otras dependen de elecciones axiológicas previas que orientan y dinamizan los objetos a que se remiten. En la actualidad, el problema axiológico se ha hecho omnipresente; de ahí los renovados intentos de fundamentación de las normas y reglas que, basadas en previas elecciones de valor, configuran nuestro quehacer práctico y político.

La desaparición de las listas rígidas de valores no implica en absoluto que el problema se haya solucionado, o que estemos ante una hipotética “derrota del pensamiento”. Ocurre precisamente lo contrario: es ahora cuando surge el problema, y es ahora cuando comienzan a darse pasos para su resolución, la cual será siempre incompleta y parcial, debido a la naturaleza proteica del mismo. Se ve precisa, pues, una investigación sobre los valores que permita fundamentaciones normativas que asuman la pluralidad y la multilateralidad de los fenómenos que se hallan en su base. En la actualidad no se trata ya de descubrir valores ocultos, ni de justificar los heredados de la tradición; lo relevante reside en esforzarse por comprender los valores en su dinamismo y flexibilidad, como paso previo para fundamentar esas normas y reglas que, a diferentes niveles –constitucional, regional o internacional– rigen nuestra vida social, personal e institucional.

Comenzaremos analizando hasta qué punto puede hablarse de objetividad en el terreno axiológico.

II. LA “OBJETIVIDAD” DE LOS VALORES

La axiología, como reflexión autónoma acerca de los valores aparece modernamente como uno de los problemas centrales de la filosofía moral y política. Cuando Nietzsche afirmaba que el conjunto de proposiciones filosóficas que conformaban la historia del pensamiento desde sus orígenes hasta su propia época no consistió tanto en una reflexión sobre la realidad en-sí, sino más bien en una determinada posición de preferencia o rechazo ante la misma, la noción

de valor se elevó como la base de toda “Weltanschauung”, y, por ello mismo, como el problema filosófico por excelencia. Es más, en Nietzsche el estudio de los valores se convierte en crítica de los valores tradicionales y en paso previo para la necesaria inversión axiológica que superase la forma de vida judeo-cristiana. El pensador alemán abrió, pues, el camino, no sólo a la descripción de las preferencias de determinados sistemas de vida, sino también al conjunto de propuestas teóricas insatisfechas ante, o, mejor aún, “sospechosas” de, el “statu quo” dominante en un momento histórico concreto.

Estas reflexiones nietzscheanas no surgieron del vacío de una gran intuición. En la época en que el autor de la *Genealogía de la moral* elaboró sus planteamientos, el proceso de acumulación del capital había propiciado ya la conciencia de la universalidad de las capacidades humanas fuera de todo ámbito sobrenatural. El hombre ostentaba ya una serie de posibilidades intelectuales y prácticas suficientes como para no conformarse con lo dado y postular la *duda* como el medio privilegiado de acercamiento a lo real. La realidad deja de entenderse como algo en-sí, para convertirse, *primero*, en problema científico: campo de prueba donde verificar las hipótesis; y, *segundo*, filosófico: al verse cada vez más urgente la justificación de su relación con lo indubitable, es decir, el pensamiento. Como ha defendido E. Severino ¹, a partir del racionalismo cartesiano y la filosofía idealista, ha ido perdiendo terreno la epistemología clásica, al girar la balanza filosófica hacia el lado del sujeto: cómo conoce, cómo actúa, cómo valora el individuo, son las preguntas fundamentales del pensamiento contemporáneo; pensamiento que se sitúa más allá de toda realidad reificada o dirigida por dogmas de fe inquebrantables e inmutables.

Esta “sustitución” del problema epistemológico por el problema axiológico, fue expuesta con claridad por M. Scheller en su *Ética*. Para Scheller, se dan tres tipos de teorías acerca de los valores: “la teoría platónica”, que atribuye a estos el “ser perfecto”, la Unidad por encima de la multiplicidad y pluralidad de la imperfección, la cual sólo halla su verdadera realización en su comunicación trascendental con aquel ser absoluto (Windelband, Rickert, Münsterberg...). En segundo lugar, señala Scheller la “teoría nominalista del valor”, o sea, la reducción de todo valor a la preferencia individual, al agrado o desagrado particular, provocando, en última instancia, un relativismo tan absoluto y metafísico como al que llegan las posiciones dogmáticas (Meinong, Ehrenfels, Perry...). Y, por último, observa Scheller la existencia de las “teorías de la apreciación”, las cuales no encuentran el valor ni en la realidad en-sí, ni en el sujeto individual, sino en el mismo juicio de valor. En esta exposición, ² Scheller muestra claramente las

1. SEVERINO, E., *La filosofía antigua, moderna y contemporánea*, 3 tomos, Barcelona, 1986-1987.

2. SCHELLER, M., *Ética*, tomo 1, p. 235.

dificultades a las que se enfrenta todo estudio de los valores: son tantos y tan variados los pormenores y meandros del problema, que parece imposible, y quizá indeseable circular teóricamente por los mismos.

Las propuestas de la ética material de los valores (representada por Scheller, Hartmann, Le Senne) nos sirven para cerciorarnos de esa inversión fundamental que se da en el pensamiento filosófico, dirigido, cada vez más directamente, a la resolución del problema axiológico. Pero para poco más. Dicha “ética” lo que hace es sustituir el estudio de la realidad en-sí, por una nueva realidad: la de los valores como esencias puras no contaminadas por elementos factuales o empíricos. Como es sabido, esta ética material de los valores, influyó decisivamente en la jurisprudencia alemana de la post-guerra; y, no es arriesgado pensar, sigue proyectando su sombra sobre aquellas posiciones que conceptúan los derechos humanos y fundamentales más genéricos, como “valores jurídicos”.

El punto álgido del problema se centra más bien en el dilema acerca de la “derivabilidad” o “inderivabilidad” del valor. Para todo positivismo o historicismo, los valores derivan empíricamente de hechos sociales. Esas direcciones del pensamiento conducen, pues, a una identificación del valor con elementos externos a la instancia valoradora, estableciendo con ello un hiato insalvable entre el sujeto que valora y el objeto valorado.

Por el contrario, para las posiciones, sobre todo, neo-kantianas, los valores no pueden derivarse de nada exterior a ellos mismos. El dualismo que marcan estas posiciones teóricas entre la realidad externa y el valor, hacen de éste una categoría ideal y a la vez objetiva, recayendo en dificultades insuperables cuando no hay más remedio que constatar la dependencia del valor con respecto a las valoraciones y juicios concretos de los sujetos. El fantasma del relativismo sobrevuela todas estas construcciones como una sombra fatal. En efecto, al pretender para los valores una realidad objetiva ajena a toda influencia externa, sólo podrán ser conocidos a través de una intuición sentimental, en la que primarán los juicios de agrado o desagrado; es decir, acaban basando los valores en la esfera de lo deseable, lo cual es lo mismo que decir que tenemos *derecho* a algo por el mero hecho de tener el *deseo* de apropiármolos.

¿Consideramos deseable un objeto porque es valioso, o lo consideramos valioso porque es deseable?. Si optamos por la segunda parte de la cuestión, caeremos en cierto psicologismo al hacer depender lo valioso de un objeto cualquiera de la emoción o sentimiento que despierta en determinado sujeto, eliminando de un plumazo todo el conjunto de preferencias que dicho sujeto no elige por sí mismo, sino que le vienen dadas a través de la cultura y forma de vida en que se integra. Si, por el contrario, aceptamos la primera parte de la cuestión, estableceremos esta vez una dependencia del valor respecto de los objetos en que se encarnan; y, al mismo tiempo, una independencia ficticia de los valores respecto de los sujetos que valoran.

Ahora bien, inmediatamente surge otra cuestión ¿cómo podemos separar los valores de todo tipo de acción y existencia humanas, cuando la mayoría de los valores que conocemos, manejamos y/o criticamos tienen, o han tenido, sentido únicamente en relación con el hombre y su praxis?.

Tanto el subjetivismo, como el objetivismo axiológicos son reduccionismos susceptibles de crítica. Pero esto no implica necesariamente que haya que abandonarlos, pues los problemas que plantean pueden ser solucionados, si investigamos con un poco más de tino acerca del problema que subyace a todos sus planteamientos: ¿qué tipo de objetividad gozan los valores? Intentemos dar una respuesta.

En primer lugar, hay que ser conscientes de que no hay objeto valioso sin sujeto, ya que no existen valoraciones en-sí, sino siempre en relación con el sujeto que actúa intersubjetivamente con otros. Y, en segundo lugar, aunque los valores no deriven inmediatamente de objetos externos a la relación intersubjetiva, esto no impide en absoluto hablar de una objetividad humana y social de los mismos.

La “objetividad” de que hablamos reside, por consiguiente, en la trascendencia de los valores en relación a un individuo o a un grupo social determinado, siempre y cuando no se rebase la immanencia del hombre como ser histórico y social. Los valores no existen como realidades independientes al margen de los objetos reales o de las relaciones entre sujetos. Los valores constituyen “realidades” ideales de las que se puede postular que existen objetivamente, es decir, con una “objetividad social”; y, del mismo modo, intersubjetivamente, pues se dan única y exclusivamente en un espacio social realizado por y para el ser humano. Cualquier valoración humana tiene, pues, un carácter histórico-social e intersubjetivo en tanto que es susceptible de generalidad a más de una forma de vida o cultura efectivamente existentes, lo cual implica la eliminación de toda forma abstracta de concebir al hombre más allá de sus intereses y necesidades concretos.

Alasdair MacIntyre afirma en su *Historia de la Ética*³ que para comprender un concepto es preciso captar el significado de las palabras con que usualmente se acoge en una determinada forma de vida social. Captar el significado de las palabras implica, pues, aprehender cuáles son las reglas que gobiernan el uso de las mismas y el papel que cumple tal concepto en el lenguaje y en la vida social. Pues bien, cuando manejamos el concepto de valor social, es decir, de “preferencia social y generalizable” relacionada de algún modo con el trabajo y la praxis humana, lo hacemos generalmente en dos sentidos, conectados ambos con los intereses y necesidades de seres humanos concretos: a) afirmando la utilidad o la belleza de un objeto; y b) otorgando a tal objeto una cualificación moral.

3. MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, 1982, cap.1.

Norbert Hoerster ha incidido en el segundo de los sentidos mencionados. Así en su libro *Problemas de ética normativa*⁴ afirma que para que un juicio de valor pueda ser calificado de moral, debe cumplir dos requisitos: en primer lugar, el juicio debe contener una valoración, o establecer un criterio de comportamiento social, interhumano; y, en segundo lugar, debe tener una pretensión de validez universal, y esto en dos vertientes: primero, que al usarlo lo hagamos pretendiendo que, siempre que se den las mismas circunstancias que han dado lugar al mismo, se vuelva a usar del mismo modo; y, segundo, que se esté siempre resuelto a resistir cualquier prueba racional acerca de su significatividad. Desde el punto de vista defendido en este trabajo, es necesario añadir un tercer requisito: *su grado de generalización*, teniendo presente la estrecha relación que se da entre los objetos, a que se remiten las necesidades, y los valores como preferencias sociales dirigidas a tales objetos y “generalizables” a más de una forma de vida social.

Cuando de un objeto cualquiera, p.e., una pieza de cerámica, afirmamos su utilidad o su belleza, lo que hacemos es constatar que el objeto ha cumplido satisfactoriamente, o sea, ha satisfecho de un modo directo la necesidad orgánica o estética que lo ha hecho deseable en un momento concreto. Tal y como puso de relieve el Profesor Sánchez Vázquez en su *Ética*⁵, la relación objeto-necesidad es una relación intrínseca que convierte al objeto en objeto valioso. Pero esta relación intrínseca de un objeto con una determinada necesidad y no con otra, cumple dos funciones importantes que es preciso deslindar: a) determinar la calificación axiológica del objeto, del bien: buen cuchillo, buena norma, buen libro, buen poema...; y b) determinar el tipo de valor, o sea, el diferente grado de contenido axiológico que ha de ser atribuido al objeto o acto humano en cuestión.

Cuando el objeto satisface directamente la necesidad, es decir, cuando se identifica con un tipo concreto y específico de necesidad y a ella se dirige exclusivamente, la calificación axiológica de tal objeto será mínima ya que lo valoramos únicamente según la adecuación con la necesidad concreta. Ahora bien, cuando se observa que la necesidad que se pretende satisfacer trasciende la mera necesidad natural y tiende a la satisfacción de otros “fines” o necesidades más generales, el objeto obtendrá un mayor contenido axiológico, o lo que es lo mismo, estará dotado de un mayor poder de generalización a más de un sistema concreto de necesidades, a más de una forma de vida. La relación intrínseca, establecida entre el objeto y la necesidad, humaniza al objeto convirtiéndolo en valioso (podremos valorarlo, pues, en función de esa relación). Con lo que, al observar los valores en dicha relación, damos un paso más para conocer el grado de objetividad de los mismos.

4. HOERSTER, N., *Problemas de ética normativa*, Buenos Aires, 1975, pp. 154-155.

5. SANCHEZ VAZQUEZ, A., *Ética*, Barcelona, 1981, cap.6.

Los valores ni son entidades separadas metafísicamente de los objetos a los que se aplican ni constituyen elementos intrínsecos a los mismos. Los valores, podemos decir ya, *la relación axiológica*, puede considerarse “objetiva” cuando se la contempla como la mediación entre las necesidades y los objetos a los que éstas se dirigen; objetos que tienden a ser “elegidos”, “preferidos” o “rechazados” por parte de los que componen la forma de vida en la que existen.

Refiriéndose a la obra de Homero, Marx escribió en sus *Grundrisse* que lo que la hace valiosa para nuestro presente no es el que tal obra coincida o no con las necesidades o intereses de la época en que fue escrita, sino que las jerarquías y conflictos axiológicos plasmados en la misma aún pueden hoy conformar positiva o negativamente nuestras relaciones sociales y personales.

En el mismo sentido y teniendo en cuenta la distinción establecida por Walter Benjamin⁶ entre *Sachgehalt* (contenido-objeto) y *Wahrheitsgehalt* (contenido-realidad), podemos afirmar que cualquier objetivación: ya sea una idea, un objeto material o una obra de arte tiene un “contenido-objeto” que la hace hija de su tiempo, en tanto que está apegada a factores concretos e inmediatos de la época y formación social de donde surge. Pero lo que le otorga contenido axiológico no es esta “adecuación”, sino el hecho de que se independice de su entorno concreto y se conecte con la evolución general de la especie humana, permitiendo su aplicación a otras épocas y otras formas de vida completamente diferentes o distantes de aquellas en las que se realizó; es decir, que vaya asumiendo lo que Benjamin definía como “contenido-realidad”. Hablar de “contenido-realidad” permite colocar los valores en el marco de la relación axiológica, pues nos ofrece elementos para verificar el grado de generalización y abstracción de las preferencias sociales dirigidas a un objeto, sea idea, norma o institución, con validez y continuidad históricas.

La mejor caracterización que puede darse de los valores es aquella que los concibe como *posibilidades de elección* de objetos susceptibles de ser preferidos por más de una cultura o forma de vida concretas. La objetividad de los valores, reside, pues, en esa relación axiológica, en esa tensión entre el *contenido-objeto* y el *contenido-realidad* de una objetivación. En dicha relación se sitúa la objetividad humana y social de los valores.

Hablar de valores requiere, pues, no olvidar las preferencias humanas que se dan en toda expresión de necesidades; y, al mismo tiempo, exige tomar en consideración, no las necesidades mismas, sino los objetos de dichas necesidades que, a la vez que surgen de la dialéctica entre el trabajo y las aspiraciones

6. Cit. por FEHER, F., y HELLER, A., “La necesidad e irreformabilidad de la estética” en VVAA., *Dialéctica de las formas. El pensamiento estético de la Escuela de Buda pest*, (ed. a cargo de Heller, A., y Fehér, F.) Barcelona, 1987, p. 19.

sociales e individuales, posibilitan el constante cambio y mutación de las mismas. La axiología, como podemos ver, no puede ser entendida como una disciplina autónoma que investigue en solitario bien los juicios de valor subjetivos, bien los valores como realidades indiscutibles y en-sí, sino más bien es una disciplina que se debe encargar, con la colaboración necesaria de otras, de analizar las posibilidades de elección, de preferencia y de generalización de determinados elementos que están objetivados socialmente a un nivel cultural o institucional.

Más que de valores, de lo que se trata es del estudio de la relación establecida entre los “bienes” (elementos objetivados socialmente) y los “valores” (las preferencias sociales generalizables). En la práctica social no nos las tenemos con valores, sino que nos topamos con *bienes* y *objetos producidos socialmente y objetivados científica, filosófica, artística o jurídicamente, y sobre los cuales ejercemos nuestra labor de elección, asunción, modificación, etc., en función de las preferencias que realizamos consciente y racionalmente*. La elasticidad, ambigüedad e indeterminación de los valores depende, pues, de su “inexistencia” como realidades objetivas y/o juicios subjetivos. Los valores no son cosas, del mismo modo que tampoco son estados de ánimo: la objetividad de los valores reside en la tensión, en la relación dialéctica entre aquellas cosas y las mismas elecciones subjetivas realizadas individual o grupalmente. La libertad, la igualdad, el pluralismo político, la dignidad de la persona, en tanto que derechos fundamentales o principios reconocidos constitucionalmente, no son valores. Si así fuera, habría que definirlos como preferencias sociales generalizables, y en realidad, su naturaleza es la de ser *bienes jurídicos* a los que se dirigen las preferencias de los individuos y los grupos, en función del contexto histórico y de las condiciones sociales y políticas concretas. Este grado de generalización y preferencia sociales, es lo que le otorga contenido axiológico a los derechos; pero no por ello los convierte en valores inmutables o intocables.

Sólo si entendemos los valores en su relación axiológica, es como podremos resolver los problemas que toda fundamentación de los derechos humanos nos plantea en la actualidad. La mayoría de las fundamentaciones que se han dado, o bien acentúan uno de las características básicas de toda objetivación: por ejemplo, la de ser históricas (Imre Szabo y, en España, Peces Barba), surgir de la disidencia frente a situaciones de injusticia (Javier Muguerza), o porque afirman el grado de amor propio del individuo (Fernando Savater); o bien, confunden la fundamentación, como tarea, con uno de los derechos concretos: p.e., la dignidad humana, la libertad, la igualdad, etc., ya que estos pueden ser considerados “valores superiores”. ¿Estamos aquí ante un residuo dejado por la atracción que la ética material de los valores supuso para la teoría jurídica de la segunda mitad del siglo XX?. Si, por el contrario, los valores se conceptúan como una “relación” entre una preferencia y un objeto de una necesidad “objetivado” cul-

tural o jurídicamente, los derechos humanos nunca podrán ser considerados “valores jurídicos”, sino, a lo más, una de esas objetivaciones, aunque eso sí, dotada del mayor grado de preferencia y generalización, es decir, de contenido axiológico.

Los valores —en la relación axiológica— ni “son”, ni “valen”; no “son”, ya que no tienen más realidad que la asumida concretamente por los seres humanos que los manejan; no “valen”, puesto que al no ser objetos, no pueden gozar de alguna propiedad. Los valores no serían nada más, y nada menos, que las *relaciones de preferencia que establecemos históricamente con determinadas objetivaciones sociales, culturales o institucionales.*

Sin embargo, los derechos humanos sí tienen una realidad independiente, en tanto que al objetivarse jurídicamente se autonomizan en cierta manera de sus orígenes y consiguen conformar objetivamente el desarrollo social; adquieren, por decirlo con Benjamin, contenido-realidad.

Los derechos humanos, como bienes sociales objetivados a todos los niveles, “son” y “valen”, o sea, tienen una existencia jurídico normativa, y, a la vez, gozan de un cierto grado de contenido axiológico. Pero de ellos no puede decirse que sean valores, si es que pretendemos comprender el derecho como lo que es, una realidad normativa sujeta a un proceso de valorización o desvalorización constantes. Estamos, pues, ante el conjunto de *bienes objetivados científica, filosófica, artística y jurídicamente que ha alcanzado el mayor grado de generalidad y, por ello, mismo ha sido objeto de preferencia y elección por parte de la inmensa mayoría de culturas y formas de vida que componen en nuestros días la idea de humanidad.* Pero no estamos ante “valores”. Hay que ser precisos: si hablamos de derechos, lo hacemos de normas jurídicas. Como ha afirmado el profesor Pedro Cruz Villalón, los derechos fundamentales nacen con las constituciones y mueren con ellas ⁷.

No hay derechos-valores, como tampoco hay derechos morales, sino valores que se dirigen a bienes sociales, los cuales al objetivarse jurídicamente se convierten en derechos. Y este matiz no es tan ocioso como pueda parecer a primera vista, pues conceptuar, p.e., a los derechos fundamentales como valores jurídicos, aparte de tener, como digo, un regusto a propuestas de la ética material de los valores, puede suponer que estamos ante unos derechos más fundamentales que otros, por la simple razón de que el legislador decidió colocarlos en un lugar privilegiado de la norma constitucional. En ese proceso de objetivación jurídica, el legislador, o, en nuestro caso el constituyente, se encuentran con derechos que

7. Pedro CRUZ VILLALÓN, “Formación y evolución de los derechos fundamentales” en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 25, 1989, pp. 35-62; en el mismo sentido, puede consultarse la monografía de Manuel Aragón Reyes “La eficacia jurídica del principio democrático” en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 24, 1988.

tienen un mayor alcance extrajurídico (éste sería el caso del artículo 10 de nuestra Constitución de 1978, o el tan discutido artículo 129.2) o intrajurídico (ejemplo de ello lo encontramos en el artículo 9.1 de la misma norma fundamental), exigiendo una ubicación precisa dentro del ordenamiento. Pero ni uno ni otro son valores por su ubicación, sino derechos dotados de un mayor grado de generalidad que el resto de normas jurídicas. El *contenido axiológico de un derecho no lo convierte en valor jurídico*. El valor estaría en la preferencia social que, dirigida a un objeto que satisface una necesidad, ha pugnado por traspasar el umbral de lo jurídico y pasar a convertirse en norma jurídica dotada de un determinado sistema institucional de garantías. Los artículos donde se reconoce la dignidad humana o la posibilidad de los trabajadores al acceso de la propiedad de los medios de producción no serían, en esta argumentación, valores jurídicos, sino derechos fundamentales, –uno, *stricto sensu*, el otro, por analogía–, dotados de un fuerte grado de preferencia social, es decir, estaríamos ante derechos fundamentales del mayor grado de contenido axiológico, dentro claro está del ordenamiento jurídico. Pero vayamos por partes.

III. LA TEORIA DE LAS OBJETIVACIONES: LA RELACION AXIOLOGICA

III.1. Concepto de objetivación

En este trabajo he partido de la base de que los valores ni “son” ni “valen”; los que son y los que valen son los objetos múltiples y plurales surgidos del esfuerzo humano por satisfacer necesidades y por crear marcos que permitan el movimiento y flujo continuo de las mismas. El valor, la preferencia axiológica, se proyecta sobre un objeto social, es decir, establecido o creado por el hombre en el curso de su actividad histórico-social. Los valores, pues, no existen en el objeto como una de sus propiedades naturales ni, por supuesto, en el sujeto aislado. Las preferencias axiológicas tienen un carácter histórico-social, en tanto que son manifestadas en un entorno social, comunitario o grupal, y a través de la praxis de grupos e individuos, dirigida la mayoría de las veces a asegurar sus conquistas naturales e ideales, se insertan, o pasan a convertirse en principios y normas independizadas de las voluntades individuales y de las circunstancias históricas que están en su base.

Ahora bien, esos objetos susceptibles de valoración, o sea, de pertenecer a una determinada relación axiológica, constituyen eso que la tradición filosófica occidental denomina “bienes”. La sustitución terminológica contemporánea del concepto de bien por el de valor, ha conducido, por una misma reacción contra lo

antiguo, a gran parte de los problemas que se ciernen sobre el estudio de los derechos humanos. Se proclamaba que los valores, como categorías “modernas”, sustituyen a los bienes, como residuos teóricos de la metafísica escolástica.

Sin embargo, pienso que ambos conceptos no se oponen, sino que más bien se complementan. Los valores se atribuyen a determinados objetos sociales, que, con la praxis individual y social, se van concretando en lo que aquí se denominará “sistemas objetivacionales”. Un bien será aquello que, producido por el hombre en un momento histórico determinado para satisfacer una necesidad, viene incluido en algún conjunto objetivacional, sea éste social, cultural o institucional, relativamente independiente de las condiciones históricas del momento, y de las consiguientes fluctuaciones de mayorías-minorías.

Como afirma Agnes Heller, las objetivaciones “son aquellos productos humanos que cada generación encuentra hechos, con los que está inevitablemente en relación y que transforma hacia las generaciones posteriores”⁸; y, apostilla su compañero Ferenc Fehér, las objetivaciones aparecen “...como resultado final de unos procesos internos –cognitivos y emocionales–, como un producto en armonía al menos con algunas normas y expectativas intersubjetivas, y todo ello de una forma que puede experimentarse intersubjetivamente”⁹. Las objetivaciones, pues, no pueden confundirse con elementos naturales al margen de los seres humanos. En realidad, son productos humanos que asumimos y transformamos a medida que actuamos en sociedad. Constituyen, por seguir con las palabras de la pensadora húngara, “...el corazón de la vida social presente en toda sociedad, (aunque variando constantemente) en lo que se refiere a sus contenidos particulares”¹⁰.

En su teoría de las objetivaciones, Agnes Heller sigue en lo fundamental las tesis de su maestro Gyorgy Lukacs. La *Estética* lukacsiana constituyó un esfuerzo gigantesco por demostrar la posibilidad de una praxis revolucionaria que no olvidase, sino que integrase, los productos válidos del pasado. En esta tarea era imprescindible construir una teoría que permitiese rastrear metódicamente en la historia de las ideas y de las normas los elementos comunes que podían ser aprovechados para una praxis actual. En su marxismo culturalista, Lukács no se cansaba de repetir que la civilización, y en su caso los individuos que la compo-

8. HELLER, A., *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona, 1973, p. 104.

9. FEHER, F., “¿Qué hay más allá del arte?” en VVAA., *Dialéctica de las formas*, cit. Fehér establece aquí una distinción precisa entre objetivación e institución muy interesante para el argumento aquí manejado. Vid. esp. pp. 162-163.

10. HELLER, A., “Paradigm of work and Paradigm of production” en su volumen *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London-Boston, 1985, p. 69. Vid. asimismo Lukács, G., *Estética I. La Peculiaridad de lo estético*, Barcelona, 1982, vol. 4, p. 74; y Bence, G., y Kiss, J., “Il linguaggio nella teoria della vita quotidiana”, en *Aut-Aut*, 127, 1972, pp. 89-119.

nen, no empiezan de cero cada vez; vivimos en función de lo heredado. La praxis adecuada, para el pensador húngaro, es la que elige entre lo que nos viene dado por la tradición, con el fin de transformarlo y adaptarlo a la lucha por una nueva sociedad. Los sistemas de objetivaciones constituyen esa herencia de la humanidad.

Heller ha trabajado para dar un contenido preciso y actual a estas tesis de Lukács¹¹. Para ello ha distinguido entre tres tipos de sistemas de objetivación: 1) el sistema objetivacional “en-sí”.— aquí entrarían el conjunto de costumbres, modos de habla, tradiciones, normas y reglas que regulan el uso de los objetos cotidianos etc. 2) el sistema objetivacional “para-sí”.— estamos ante el excedente intelectual y cultural que rezuma de toda esa, como diría Unamuno, “nebulosa de percepciones oscuras” en que consiste la vida cotidiana. Aquí entrarían bienes como las religiones, las ciencias, las artes y las filosofías; bienes que otorgan sentido a la vida cotidiana, al conectar sus presupuestos con elementos más genéricos y abstractos; y, asimismo, tales bienes constituyen la memoria de la humanidad, preservando de la desaparición definitiva a los sistemas preferenciales —es decir, axiológicos— ya constituidos. A través del arte, de la ciencia, de la filosofía, etc. se propician nuevas posibilidades de elección consciente, haciendo que lo antiguo no se convierta en puro objeto de contemplación, sino en algo que nos inquiete y nos induzca a pensar sobre la realidad en la que vivimos.

Sin embargo, esas objetivaciones de la esfera “para-sí”, necesitan apoyarse en algo más sólido para poder cumplir adecuadamente sus funciones. Esta base sería el tercer sistema objetivacional propuesto por Heller el “en-y-para-sí”, es decir, el conjunto de instituciones económicas, políticas, culturales... que van creando juntas la identidad de una formación social particular. Este sistema objetivacional nos pone ante el conglomerado de instituciones interconectadas interna y externamente con el resto de conjuntos de objetivaciones; por lo que constituyen el soporte, el marco formal de desarrollo de las posibilidades de elección, de los fenómenos culturales, políticos, jurídicos, filosóficos, etc.

Dos elementos destacan de toda esta construcción teórica: en primer lugar, el hecho de que propicia un nuevo modo de entender la “continuidad histórica”, sin actitudes catastrofistas, terroristas ni, claro está, museísticas, con respecto al pasado y la tradición; intentando, al mismo tiempo, ofrecer un nuevo sentido a la reconstrucción teórica de la historia humana en general. En segundo lugar, el hecho de que pone en evidencia el carácter heterogéneo de dichos sistemas de objetivación, lo que supone necesariamente su entendimiento global, si es que se quiere tener claros cuáles son sus elementos propios y cuáles sus aspectos diferenciales.

11. Vid. HELLER, A., cit. nota 10, passim.

III.2. Objetivaciones y relación axiológica. Los derechos humanos como bienes

Aunque escorada hacia el subjetivismo, es necesario acudir a la famosa proposición de Spinoza, en la que se establece la base para toda “ética del movimiento”: “no nos movemos, queremos, apeteceemos o deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, lo apeteceemos y deseamos”¹². Lo más importante de esta proposición reside en la frase “nos movemos hacia ello”; lo cual quiere indicar la estrecha relación existente entre el objeto y el sujeto, y, al mismo tiempo, la necesidad de que sea el sujeto el que “valorice”, el que haga valioso, el objeto en cuestión. Y esta es la base de la “relación axiológica”: la estrecha interdependencia existente entre los bienes y las preferencias sociales generalizables.

Según esto, cualquier objeto, costumbre concreta, lengua, idea filosófica, obra artística, concepto científico, institución social o jurídica, o sea, cualquier bien material o inmaterial, práctico o teórico, objetivado socialmente puede tener contenido axiológico, siempre y cuando sea objeto de una elección que los convierta en preferencias conscientes, regulables socialmente y generalizables más allá de la particularidad de los intereses inmediatos y de los condicionamientos de una determinada forma de vida, alcanzando, en la medida de su ámbito de aplicación, un carácter normativo y regulador.

Por tanto, no hay valores internos a los bienes, ni totalmente independientes de ellos. Los bienes obtendrán contenido axiológico cuando sean elegidos, es decir, cuando sean preferidos como objetos generalizables y universalizables. Ahora bien, esto no quiere decir que todas las preferencias sean las mismas en la historia ni tengan el mismo “valor”: Vietnam pudo ser un valor hace dos décadas, pero no ahora; lo mismo se puede decir de los sistemas comunistas antes y después de su estrepitosa y humillante caída. Las variables que despejan las dudas acerca del grado de contenido axiológico de cualquier bien serán, pues, las siguientes: el grado de generalización; la consciencia de la preferencia; la tendencia a la positivación o institucionalización jurídica o social; y la tendencia a la superación de los particularismos, tanto individuales como nacionales, que alienan más que liberan.

Los derechos humanos constituyen, pues, más que valores sociales o jurídicos, los bienes dotados del mayor grado de contenido axiológico. A través de las objetivaciones “para-sí”, fueron perpetuando su existencia desde la Grecia clásica, alcanzando la institucionalización con el triunfo de las revoluciones burguesas. Será a partir de ese momento que esos “bienes” van dotándose de un grado

12. SPINOZA, B., *Ética*, III, prop. IX, schol.

cada vez mayor de generalidad y universalidad. Estos derechos, son sin lugar a dudas, un producto propio de la modernidad; puede decirse que hasta la Ilustración constituían más bien “ideas”, postulados mediatizados por argumentos naturalistas, geométricos o teológicos. Será con el pensamiento ilustrado cuando adquieran la categoría de bienes al lograr ser objetivados filosófica y jurídicamente. En la actualidad, y tras el enorme esfuerzo de institucionalización a que han sido sometidos, puede decirse sin ambages que han alcanzado mayor grado de contenido axiológico, en relación con otros textos jurídicos internacionales; cualquier compromiso axiológico pasa por su remisión a los derechos humanos, y cualquier regulación normativa no puede alcanzar validez ni mucho menos legitimidad, sin tomar en consideración su existencia.

Todos los que hemos nacido en la segunda mitad del siglo XX nos hemos encontrado con un mundo en “relativa” paz, en “relativa” concordia, y en “relativo” equilibrio; paz, concordia y equilibrio procedentes de acuerdos en los que el mundo fue parcelado en zonas de influencia y en zonas de pobreza endémica. Sin embargo, y al mismo tiempo que esta dudosa herencia, también hemos recibido una *Declaración Universal* de derechos perfectamente compartible por la inmensa mayoría de países y naciones que componen el universo cultural y político contemporáneo. Ahora bien, de lo que sí puede estarse seguro es de que hay dos requisitos necesarios para que los derechos humanos logren convertirse en las pautas normativas que constituyen el concepto de justicia formal aplicable a la humanidad. En primer lugar, el establecimiento de un efectivo sistema de garantías. Y, en segundo lugar, el reforzamiento de su tendencia a normativizar, no sólo a los Estados y sus gobernantes, sino con especial hincapié a todos los ciudadanos considerados individualmente; o, lo que es lo mismo, se vayan convirtiendo en las virtudes democráticas de mayor grado de generalización.

Teniendo presentes todos estos argumentos, podemos dar para terminar una propuesta de definición: los derechos humanos constituyen el conjunto de normas abstractas objetivadas filosófica, científica, artística e institucionalmente por el esfuerzo humano en todas sus variantes, el movimiento continuo de necesidades y objetos de necesidades y, por la elección y compromiso conscientes del mayor número de individuos, de formas de vida y de culturas que hasta ahora hayan posibilitado un consenso a cualquier nivel normativo o social.